



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGIA

CESAR IZQUIERDO URBINA

LA PROPIEDAD PERSONAL DEL VERBO DE DIOS SEGUN SANTO TOMAS

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1982



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universi-
tatis Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 6 Octobris anni 1981

Dr. Antonius ARANDA

Dr. Ioseph Ignatius SARANYANA

Coram Tribunali, die 18 mensis Novembris anni 1980,
hanc dissertationem ad Lauream Candidatus
palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Imprimatur: P. M. ZABALZA, Pro Vicario General
Pampilonae, 1-VI-1982

Excerptum e period. «SCRIPTA THEOLOGICA»,
vol. XIV, fasc. 2, 1982

SP ISSN 0036-9764.

Depósito legal: BU 19/1969.

Impreso en E. Gómez, S. L. Iturrondo, 3. Burlada (Navarra), 1982.



PRESENTACION

I. Hay muchos modos de acceder teológicamente al estudio de la Santísima Trinidad. La historia de la Teología es testigo de que desde las primeras controversias teológicas hasta nuestros días, la razón creyente ha seguido diversos caminos para lograr una más perfecta explicación del incomprensible misterio de Dios, y a la vez para defender la Fe ortodoxa.

La posibilidad de la diversidad de modos teológicos es el fundamento de una teología trinitaria rica y viva porque de mil maneras se enriquece y vivifica; pero es también la condición del teólogo que no tiene garantizado el acierto en su labor. Con la mejor voluntad y el mayor amor a la verdad, el teólogo puede caer, en su trabajo, en un particularismo que, directa o indirectamente, dé lugar a una descompensación, e incluso a una trivialización de hondas cuestiones de la Fe. Es el precio que la razón histórica creyente paga por ser histórica, y algo de esto ha sucedido, precisamente, con el tratado *De Trinitate*.

El tratado *De Trinitate* se ha venido explicando en la Iglesia católica siguiendo estrictamente a Santo Tomás de Aquino, sobre todo en la *Summa Theologiae*. En algunos teólogos ha predominado, en ocasiones, un aspecto que en el Angélico era secundario: el aspecto apologético, es decir la preocupación por demostrar la no-irracionalidad del misterio trinitario. Como consecuencia de esta visión parcial se ha producido, a veces, un efectivo aislamiento de la teología sobre el Dios Trinó en el ámbito de la apologética más o menos confesada, dando así lugar a un empobrecimiento cuyas consecuencias son, entre otras, una fe y piedad menos formadas.

El modo tradicional de hacer la teología trinitaria comenzó a ser revisado en torno a mediados de este siglo. Un precedente había sido ya, al final del XIX, Th. de Regnon con sus cuatro tomos de *Études de théologie positi-*

ve sur la Sainte Trinité, publicados en París entre los años 1892-1898. De Regnon distingue entre teología trinitaria de los Padres griegos, que se ocupan sobre todo de las Personas divinas, y teología trinitaria de los Padres latinos a partir de S. Agustín, los cuales se ocupan de la unidad de la Naturaleza de Dios.

Posteriormente, algunos teólogos europeos han distinguido entre «Trinidad económica» —perspectiva supuestamente adoptada por los Padres griegos—, y «Trinidad inmanente» —enfoque de los latinos—. Esta última distinción entre «Trinidad económica» y «Trinidad inmanente» tendría inicialmente como fundamento dos métodos diferentes, no dos realidades, si bien con el tiempo se ha visto que no era fácil deslindar el método de la realidad... El estudio de la Trinidad económica, ateniéndose fielmente a la Revelación, se fijaría —dicen esos autores— en la Trinidad tal como se muestra en el actuar salvífico de Dios, particularmente en Jesucristo. La Trinidad inmanente, en cambio, sería —prosiguen— el objeto de la razón, la cual, tomando una leve apoyatura en la Revelación, hace afirmaciones (deducciones) sobre el Dios Trino en Sí mismo considerado, es decir, con independencia de la creación y de la Redención.

Fácilmente se intuye que el segundo modo de hacer teología trinitaria no se considera operativo ni siquiera, en algunos casos, teológico. Sólo el estudio de la economía salvífica de Dios se admite como camino verdadero y por eso el estudio de la Trinidad debe ir uncido siempre a la Cristología. Todo esto explica la crítica o falta de atención que se ha dedicado a Santo Tomás, el cual ha sido relegado, por algunos, al papel de estandarte y símbolo de un pensamiento teológico supuestamente inmanentista y, por ello, carente de originalidad y de creatividad.

La Historia de los últimos años ha demostrado que las cosas no eran tan sencillas y que los escollos de ese planteamiento histórico-teológico que acabamos de describir, eran de más envergadura hasta afectar a veces al mismo *depositum fidei*. Se ha visto claro, en definitiva, que no se puede apelar a simplicaciones de metodologías inmanentistas, para descalificar a estas últimas, sin que estén en juego muchas cosas y muy importantes. El Magisterio de la Iglesia ha tenido que intervenir en diversas ocasiones para corregir errores y desviaciones. Lo ha he-

cho, por ejemplo, con la *Declaración para la salvaguarda de la Fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad* (10 de marzo de 1972), de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe; con las correcciones públicas de las interpretaciones trinitarias de Schillebeeckx, Küng, Pohier, etc. No era de extrañar que se llegara a esta situación porque, como explicaremos más adelante, detrás del rechazo del llamado «método inmanente» se hallaba una raíz de agnosticismo teológico.

II. El tema que hemos elegido es el estudio del Verbo o, si se quiere, del nombre «Verbo» en las más importantes obras de Santo Tomás. Interesa el tema porque, en la cuestión del Verbo, el Angélico ofrece unas variaciones tales en sus diversas épocas que, al final —*Summa Theologiae*—, afirma lo contrario de lo que afirmaba al principio —*Comentario a las Sentencias*—. En esta obra primeriza el de Aquino defendía que «Verbo» es un nombre esencial en Dios, aunque apropiado a la Segunda Persona. En aquella, en cambio, asegura que «Verbo» se dice en Dios personalmente y que de ningún modo es un nombre esencial. Entre esos dos polos hay, como es fácil deducir, algunos pilares intermedios sobre los que se va apoyando la progresiva evolución del Aquinate. Son éstos las otras obras en las que trata del mismo tema, es decir, del Verbo, cada una de las cuales supone un progreso hasta llegar a la madurez plena en la que se sacan las últimas consecuencias y la evolución descansa en lo perfecto. El estudio de esta evolución, con sus motivos, sus dudas y la progresiva adquisición de elementos nuevos para la teología del Verbo ha sido, pues, el objeto de nuestro trabajo.

Hemos limitado nuestro objetivo a la teología del Verbo, aunque no a todo lo que podría caer bajo tal denominación. En concreto nos ha interesado sólo la prolección personal del Verbo o, si se quiere, simplemente la procesión de la Segunda Persona *ut Verbum*. Queda fuera, en consecuencia, el estudio de la relación entre el Verbo y el mundo, y queda fuera también la consideración de la misión del Hijo. Además, hemos procurado evitar, en lo posible —lo confesamos claramente—, las referencias a la procesión del Espíritu Santo. El motivo no ha sido otro sino la imposibilidad, por el momento, de ampliar nuestra investigación, y la facilidad —que en el

Espíritu Santo no se da—, de estudiar la procesión del Verbo sin que medie en su origen ninguna otra procesión. Como, además, la procesión del Espíritu Santo reviste problemas de otra índole y, en la teología de Santo Tomás, tiene su verdadera condición de posibilidad en la procesión del Verbo, no nos ha parecido inadecuado reducir al máximo las referencias a la Tercera Persona.

Otras razones por las que hemos elegido el estudio de la procesión del Verbo en Santo Tomás son las siguientes.

1) Es un tema teológico de enorme interés en sí mismo, y su estudio no se puede soslayar desde ningún punto de vista. Superado el tiempo queda Dios mismo, la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, realmente distintos y, a la vez, subsistentes en una única esencia. Pero desde una perspectiva histórica, la necesidad de entender la Revelación divina obliga a cuestionarse por la procesión del Verbo.

2) La evolución de la teología del Verbo ha sido, contrariamente a lo que se piensa, poco estudiada *en las obras de Santo Tomás*. En este punto, el Angélico ha sido más citado que estudiado, y cuando ha sucedido esto último, se ha hecho casi siempre con la idea de que Santo Tomás afirma prácticamente lo mismo que San Agustín.

3) La teología del Verbo es un tema que, superando el nivel teológico, aporta un impresionante caudal de enseñanzas sobre el conocimiento y el lenguaje humanos, ya que es precisamente el interés por el Verbo el que empuja al Aquinate a profundizar en esos temas.

4) La teología de Santo Tomás sobre el Verbo ayuda a comprender mejor la Revelación, porque permite un nivel de comprensión de la Palabra de Dios revelada mucho más profundo. Por eso no creemos que tenga un fundamento firme la distinción de «economía» e «inmanencia». En realidad hay siempre un primado de la Revelación, y la llamada «teología inmanente» sólo es —si sigue siendo verdadera teología— una meditación de la Revelación hecha por la *ratio fide illustrata*, en el seno de la Iglesia.

5) Con el estudio del tema anunciado pretendemos contribuir al fortalecimiento de la razón teológica —el

intellectus quaerens fidem—, en un tema que es especialmente difícil y, por eso mismo, de un enorme interés.

En el fondo de muchos planteamientos y soluciones erróneas de la teología de la Santísima Trinidad hay una enorme desconfianza en la capacidad de la razón para llegar a conclusiones verdaderas y ciertas sobre el dato revelado. Esa actitud, que llega a ser agnóstica en muchos casos, lleva a tener como cierto solamente lo que queda después de aplicar una hermenéutica, paradójicamente racionalista, a la Revelación. Así, partiendo de Jesús de Nazaret, muchos no llegan a afirmar su divinidad porque interpretan «el acontecimiento Cristo» de un modo antropológico y mundano, con lo que el misterio del Dios hecho hombre deja de ser tal misterio. El siguiente paso es una interpretación del misterio trinitario de un modo que equivale a su disolución ya que, al no admitir la divinidad de Cristo, tampoco admiten su preexistencia como Verbo. Se cae, entonces, en un neoarrianismo y un neonestorianismo que, por distinto camino que sus primitivas realizaciones, aboca a las mismas conclusiones contrarias a la Fe. Este hecho ha exigido últimamente, como ya se ha dicho, la intervención magisterial de la Iglesia.

III. El trabajo al que estas líneas sirven de presentación está estructurado del siguiente modo. La parte central la ocupa el estudio de las páginas que Santo Tomás dedica al Verbo en cinco grandes obras suyas: *Comentario a las Sentencias*, *De Veritate*, *Summa contra Gentiles*, *De Potentia* y *Summa Theologiae*. El orden que hemos seguido es lógico, de menos a más desarrollado y, a la vez, es cronológico. Prescindiendo de pequeñas precisiones sobre la fecha exacta de algunas obras, la disposición seguida responde a épocas claramente diferenciadas en el tiempo, según la opinión de la mayoría de autores. Hemos escogido estas cinco obras porque, en el tema del Verbo, son las fundamentales. Otros escritos enormemente sugerentes como el *Compendium Theologiae* y algunos comentarios bíblicos (al Evangelio de San Juan, a Colosenses, Hebreos, etc.), hemos debido dejarlos o referirnos a ellos en notas a pie de página.

Al estudio individualizado de cada una de estas obras hemos antepuesto una larga *Introducción* en la que hacemos un estudio complejo del verbo mental tal como Santo Tomás lo expone. La hemos creído necesaria para

mejor comprender las conclusiones a que llega Santo Tomás sobre el verbo mental, en sus obras de madurez. En esas páginas explañamos lo que se ha llamado «psicología del conocimiento» pero que, en realidad es también epistemología y ontología. Así pretendemos manifestar, desde el primer momento, cuál es la naturaleza del verbo mental, conocimiento que resulta básico para la teología del verbo consustancial. En relación con esa exposición podrán juzgarse más adecuadamente los sucesivos avances del Angélico en cada una de sus obras.

Al final hemos insertado, antes de las obligadas conclusiones, unas páginas en las que nos ocupamos, fundamentalmente, de responder a la pregunta sobre el valor de la analogía del verbo mental para la explicación de la procesión del Verbo de Dios.

Hemos seleccionado la bibliografía de los últimos años, que responde de diversas maneras a esta cuestión: desde los que afirman que Santo Tomás es racionalista porque ofrece una demostración de la existencia del Verbo, hasta los que le niegan todo valor teológico a la explicación tomasiana.

IV. El método que hemos seguido parte, antes de nada, de dos postulados básicos:

1) Santo Tomás recibe de los Padres y teólogos anteriores a él, sobre todo de San Agustín, la idea de que el Verbo es un nombre propio de Dios, que tiene que ser explicado por analogía con el conocimiento humano porque es de naturaleza intelectual.

2) En Santo Tomás hay una evolución en su explicación del Verbo divino que va inseparablemente unida a una concomitante evolución en su forma de entender el conocimiento humano, y en concreto el verbo mental.

Teniendo como base estos dos postulados hemos ido directamente a los textos del Doctor común, intentando explicarlos, no tanto por las fuentes de que parte Santo Tomás, ni por los desarrollos posteriores a él, sino por Santo Tomás mismo. La evolución postulada facilita esta labor ya que los diversos jalones de ella son puntos de referencia a los que acudir para valorar en su justa medida los progresos. Hemos buscado las razones de los cambios en el análisis de los elementos conceptuales sobre lo que Santo Tomás opera en cada momento de su discurso teológico. Está claro, por tanto, que no se debe

buscar aquí un estudio de las diversas influencias externas que han llevado al Santo Doctor a buscar una profundización en su respuesta con que obviar las dificultades que otros le presentan. Creemos que esta influencia exterior es de escasa importancia. De hecho puede comprobarse que las dificultades que se recogen en las obras que vamos a estudiar son casi idénticas en todas ellas. Esto prueba que no son estas dificultades las que le llevan, como fuerza principal, a cambiar su doctrina.

¿Cuáles son, entonces, los motivos de la evolución del Angélico en su doctrina sobre el Verbo y, correlativamente, sobre el verbo interior? Sin pretender demostrar aquí nuestra hipótesis, aseguráramos que son las mismas discordancias y desajustes que él detectaba en su doctrina inicial las que le conducen a meditar más la Revelación e intentar solucionar todo aquello que no le deja satisfecho. Esto es especialmente palpable en el *Comentario* y en *De Veritate*, como veremos en su momento. Son suficientes, creemos, los factores endógenos para exigir una mejor acomodación a la realidad conocida por la fe, y son esos factores los que explican el progreso perseguido y encontrado.

Los elementos conceptuales sobre los que va a apoyar el Angélico su teología primera y la posterior son, fundamentalmente, dos. En primer lugar, la noción de verbo mental que es la pieza fundamental que se irá purificando progresivamente; el otro elemento es la relación, la cual, en sí misma, aparece suficientemente elaborada desde el principio y que, por ello, será el elemento estable al que Santo Tomás habrá de conducir el verbo mental. Otros elementos serán secundarios y dependerán en su significación de los dos citados.

Detrás de las discordancias internas de la doctrina, lo que mueve al Santo a evolucionar es el misterio mismo en su oculta simplicidad. La necesidad de entender mejor la Revelación empuja a la razón, y no al revés; de forma que el mayor esclarecimiento de la naturaleza del verbo mental —y del conocimiento y lenguaje en general—, es una aportación motivada por la Revelación. Es la Palabra de Dios la que lleva a entender mejor la palabra del hombre, y, en este sentido, los principios de las conclusiones racionales no están sólo en la razón sino también en la Revelación. Dios, de este modo, ilumina al hombre por medio de su palabra hecha humanidad en los libros



sagrados y, sobre todo, de un modo misterioso y sublime en Jesucristo, Verbo de Dios hecho hombre.

* * *

No quiero terminar estas palabras de presentación sin expresar públicamente mi agradecimiento a los Profesores de la Facultad de Teología que tanto me ayudaron en mi investigación. En primer lugar, al Prof. Claudio Bassevi, que sugirió el tema y me guió hasta culminar la Tesis de Licenciatura. Al Prof. José Ignacio Saranyana, ponente de este trabajo, por su constante interés y orientación, y por su solicitud y apoyo hasta que he podido coronar felizmente la Tesis Doctoral. Al Prof. José Miguel Otero, que leyó atentamente el manuscrito y aportó observaciones oportunas. Al Prof. Antonio Aranda Lomeña, que me guió eficazmente en los intrincados asuntos del Misterio trinitario. Al Prof. José Luis Fernández, de la Facultad de Filosofía y Letras, que abrió horizontes a mi especulación, al informarme sobre las más recientes publicaciones en torno a la noción de «verbo mental». Finalmente he de manifestar mi deuda de gratitud con todos los que —muchas veces anónimamente— han participado, de un modo u otro, en las sucesivas etapas de la redacción de esta monografía *.

* El texto que publicamos es un resumen de dos apartados pertenecientes a los capítulos tercero y cuarto de la Tesis.



INDICE DE LA TESIS *

	PAGINA
PRESENTACIÓN	1
INTRODUCCIÓN	13
EL VERBO MENTAL EN LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS	13
I. EL VERBO MENTAL COMO INSTRUMENTO TEOLÓGICO	14
II. VERBO Y CONCEPTO	20
1. <i>El camino hacia el verbo: naturaleza del conocimiento</i> ...	20
2. <i>El verbo mental como término de la actividad del conocimiento</i>	30
a) <i>verbo como término</i>	31
b) <i>verbo como relativo</i>	33
c) <i>verbo como objeto del conocimiento</i>	35

CAPÍTULO PRIMERO

EL VERBO DE DIOS EN LA PRIMERA EPOCA DE SANTO TOMÁS: «COMENTARIO A LAS SENTENCIAS» Y «DE VERITATE»

A) COMENTARIO A LAS SENTENCIAS	46
I. HIJO Y VERBO	48
1. <i>El Hijo</i>	50
2. <i>Procesión</i>	53
3. <i>Generación</i>	56
II. EL VERBO	61
1. <i>Verbum y Species</i>	71
2. <i>Verbo y relación</i>	71
B) «DE VERITATE»	82
1. <i>Propiedad del Verbo</i>	85
2. <i>Proceso real</i>	87

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en la Secretaría de la Facultad; sirve aquí como orientación de las páginas dedicadas a cada cuestión.



	PAGINA
3. <i>Verbo, término del entendimiento</i>	92
4. <i>Verbo y palabra exterior</i>	97
5. <i>Verbo y especie</i>	100
6. <i>Verbo como absoluto</i>	104

CAPÍTULO SEGUNDO

EL VERBO PERSONAL COMO DIOS ENGENDRADO: «CONTRA GENTILES» Y «DE POTENTIA»

A) «SUMMA CONTRA GENTILES»	112
I. EL VERBO	115
1. <i>Generación</i>	116
2. « <i>Intentio intellecta</i> »	120
II. HACIA LA CONSUSTANCIALIDAD	128
1. <i>El verbo realmente distinto</i>	132
2. <i>Generación divina del verbo</i>	137
B) «DE POTENTIA»	144
1. <i>El Verbo</i>	144
2. <i>La relación</i>	155
3. <i>Verbo relativo</i>	158
4. <i>Verbo divino y verbo humano</i>	165
5. <i>Generación</i>	169
6. <i>Persona</i>	176

CAPÍTULO TERCERO

EL VERBO DE DIOS EN LA «SUMMA THEOLOGIAE»

1. <i>Propiedad del Verbo</i>	185
2. <i>Verbo y generación: «eo dicitur Verbum quo Filius»</i>	199
3. <i>Verbo personal</i>	207

CAPÍTULO CUARTO

VALOR DE LA ANALOGIA DEL VERBO MENTAL

1. <i>¿Racionalismo de Santo Tomás?</i>	223
2. <i>Imagen de Dios en el hombre</i>	235
3. <i>Función de la analogía del verbo</i>	240
4. <i>Magisterio de la Iglesia</i>	248
CONCLUSIONES	254
BIBLIOGRAFÍA	263



BIBLIOGRAFIA DE LA TESIS

- ARANDA LOMEÑA, A., *Santo Tomás, teólogo trinitario*, en «Scripta Theologica», 6 (1974), 273-297.
- BAILLEUX, E., *La reciprocité en la Trinité*, en «Revue de Theologie» (1974), 357-390.
- BOURASA, F., *Sur le traité de la Trinité*, en «Gregorianum» 47 (1966), 254-285.
- BOISMARD, M. E., *Le prologue de Saint Jean* (París, 1954).
- BOUYER, L., *Le Père Invisible* (París, 1976).
- *Le Fils éternel* (París, 1974).
- *Le Consolateur* (París, 1980).
- CONGAR, Y. M., *Sur l'inclusion de la Humanité dans le Christ*, en «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 25 (1936), 48-49s.
- CHENEVERT, G., *Le «Verbum» dans le «Commentaire sur les Sentences»*, en «Sciences Ecclesiastiques», 13 (1961), 191-224.
- DERISI, O. N., *La Palabra* (Buenos Aires, 1978).
- DEWAILLY, L. M., *Jésus-Christ, Parole de Dieu* (París, 1969).
- DIEPEN, H., *De analogica nostra Sanctissimae Trinitatis conceptione*, en «Angelicum» 23 (1946), 89-125.
- DUPONT, J., *Essais sur la christologie de Saint Jean* (Bruges, 1951).
- FERNÁNDEZ, J. L., *El concepto en Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico» 7 (1974), 125-170.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El «idealismo» de Santo Tomás*, en «Scripta Theologica» 6 (1974), 67-92.
- GIBLET, J., *La Sainte Trinité dans l'évangile de Saint Jean*, en «Lumière et Vie» 29 (1956), 95-126.
- GONZÁLEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid, 1966).
- GRABMANN, M., *Trinität und Vernunft*, en *Die theologische Erkenntnis und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift 'in Boethium de Trinitate'* (Freiburg in der Schweiz, 1948).
- GUNTEN, F., *La théologie du Verbe*, en «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» 4 (1957), 322-329.
- INCIARTE, F., *La importancia de la unión predicado-sujeto en la doctrina trinitaria de Tomás de Aquino*, en «Scripta Theologica» 12 (1980), 871-884.
- KREMPER, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* (París, 1952).
- KUIPER, V. M., *Le «realisme» de Hegel*, en «Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques» 20 (1931), 233-258.

- LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid, 1964).
 — *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (París, 1969).
- LATOURELLE, R., *Le Christ signe de la Revelation selon la Const. D. V.*, en «Gregorianum» 97 (1966), 685-769.
 — *Théologie de la Revelation* (Bruges, 1966).
- LEBRETON, J., *Histoire du dogme de la Trinité* (París, 1927).
- LONERGAN, B., *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* (París, 1966).
 — *Verbum. Word and Idea in Aquinas* (London, 1967).
 — *De De Trino* (Roma, 1964).
- LÓPEZ CASUSO, J. A., *Situación actual de la teología trinitaria*, en «Estudios Trinitarios», 1 (1967), 45-80.
- MALET, R., *Personne et amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (París, 1956).
- MALTHA, L., *De processione Verbi divini*, en «Angelicum» 10 (1933), 437-468.
- MANDONNET, P., *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin* (Friburgo, 1910).
- MARGERIE, B. de., *Reflexions humaines et relations divines. Reflexions sur la Trinité économique et la Trinité immanente* en «Divinitas» 18 (1974), 5-39.
 — *La trinité dans l'histoire* (París, 1975).
- MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (París, 1932).
- MC SHAVE, V., *The hypothesis of intelligibile emanation in God* en «Theological Studies» 23 (1962), 545-578.
- NICOLAS, J. H., *Dieu connu comme inconnu* (París, 1966).
- NYSSSENS, A., *La plénitude de vérité dans le Verbe Incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin* (Baudonville, 1961).
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo* (Pamplona, 1972).
 — *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974), 363-390.
- PAISSAC, H., *Théologie du Verbe* (París, 1951).
- PARENTI, S., *Segno, senso e significato*, en «Sacra Doctrina» 92 (1980), 83 ss.
- PEGHAIRE, I., «Intellectus» et «ratio» selon Saint Thomas d'Aquin (Paris-Montréal, 1936).
- PENIDO, M. T.-L., *Le valeur de la théologie psychologique de la Trinité*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 8 (1931), 5-16.
 — *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (París, 1931).
- PHILIPPE, M., *Saint Thomas et le mystère de la très Sainte Trinité*, en «Lumière et vie» 30 (1956), 793-818.
- POLMAN, A. D. R., *The Word of God according to Saint Augustine* (London, 1961).
- RABEAU, G., *Concept et jugement*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques» 10 (1921), 325-351.
- RABEAU, G., *Species, Verbum* (París, 1936).
- RAHNER, K., *Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»*, en *Escritos de Teología*, IV (Madrid, 1962), 105-136.
 — *Esbozo sistemático de una teología de la Trinidad*, en *Mysterium salutis*, Vol. 2, t. 1 (Madrid, 1969).

- RAMÍREZ, J. M., *De analogia* en «Opera omnia» (Madrid, 1971), 4 vols.
- REMBLAY, R., *Les processions du verbe et de l'amour chez St. Augustin*, en «Revue de l'Université d'Ottawa» 24 (1954) 93-117.
- SCHEBEEN, M., *Los misterios del cristianismo* (Barcelona, 1950).
- SCHEFFCZYK, L., *Dios Uno y Trino* (Madrid, 1963).
- *Formación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium Salutis*, vol. 2, t. 1 (Madrid, 1969).
- SCHLIER, H., *La notion paulinienne de la parole de Dieu*, en *Litterature et théologie pauliniennes* («Recherches Bibliques», 5, 1960, 127-146).
- SCHMAUS, M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster, 1927).
- *Teología dogmática*, t. 1 (Madrid, 1963).
- SIMONIN, H. D., *La notion d'intentio dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques», 19 (1930), 445-463.
- STRÄTER, C., *Le point de départ du traité thomiste de la Trinité*, en «Sciences ecclésiastiques» 12 (1962), 71-87.
- VAGAGGINI, C., *La hantise des «rationes necessariae» de Saint Anselme dans la théorie des processions trinitaires de Saint Thomas*, en «Spicilegium Beccense», (París, 1959), 103-139.
- VAISSIERE, P. de la, *Le sens du mot «verbe mental» dans les écrits de Saint Thomas*, en «Archives de Philosophie», 3 (1925), 168-312.
- VANIER, P., *La théologie trinitaire chez Saint Thomas* (Montréal-Paris, 19.....).
- VERGES, S.-DALMAU, J. M., *Dios revelado por, Cristo* (Madrid, 1969).
- VIGNAUX, P., *Nécessité des raisons dans le Monologion*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques», 64 (1980), 3-25.
- VV. AA. *La Parole de Dieu en Jesus-Christ* (París, 1961).





LA TEOLOGÍA DEL VERBO EN LA "SUMMA CONTRA GENTILES"

Santo Tomás trata en todas sus grandes obras de la teología del Verbo, casi siempre dentro del estudio general de la Trinidad¹. En el tema concreto del Verbo el Aquinatense experimenta una marcadísima evolución. De ser considerado, en el *Comentario a las Sentencias*, el nombre «Verbo» como un nombre de la esencia divina se pasa a la afirmación, aun dubitativa, de su carácter de nombre personal (*De Veritate*) y finalmente, no sólo personal sino más propio, incluso, que el nombre de *Filius* (*Summa Theologiae*)².

La explicación de esta evolución responde a la necesidad de comprender mejor la Revelación, la cual llama, de un modo inequívoco, Verbo a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, y sólo a la Segunda Persona. Esta necesidad, sin embargo, no parecía a Santo Tomás y a sus contemporáneos fácil de armonizar con el hecho de que la acción de entender —de la que brota el verbo mental—, en Dios sea propia de la esencia divina. Sabemos en efecto que «Verbo» es nombre propio en Dios, pero ¿cuál es, en el mismo Dios, su propiedad significativa? ¿Significa la procedencia de una Persona por vía de naturaleza, como el nombre «Hijo», o significa una procesión intelectual? La primera posibilidad no parecía resultar correcta, porque no se veía cómo *Verbum* pudiera expresar la identidad o comu-

1. Sólo en las «*Quaestiones Disputatae De Veritate*», la cuestión del Verbo (q. 4, *De Verbo*) se halla en un contexto que, al menos aparentemente, nada tiene que ver con la Trinidad. La clasificación de R. SPIAZZI que intenta articular todos los temas y cuestiones de *De Veritate*, incluida la q. *De Verbo*, sobre el eje de la verdad (q. 1), carece de fundamento real (R. SPIAZZI, Introducción a *De Veritate*, en *Quaestiones Disputatae*, I, Marietti, p. XXVIII).

2. Esta idea no aparece en *Contra Gentiles* (CG, en adelante). En la *Summa Theologiae*, en cambio es clara. Cfr. I, q. 42, a. 2 ad 1. Puede verse el art. de L. CHARLIER en VV.AA., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ* (Tournai 1961) pp. 123-128.

nicación de naturaleza. En cuanto a la segunda se encontraban con que en Dios el entender es atributo esencial y no es término que exprese, además, la idea de generación.

Ante estas dificultades, patentes en sus primeras obras, Santo Tomás no renunció a llegar a un acuerdo más acabado de su teología con la Revelación. En el *Comentario* empieza ya el trabajo de perfeccionar la noción de «verbo mental» o concepto humano a cuya semejanza entendemos el significado de Verbo de Dios. Era necesario para poder hablar verdaderamente de propiedad y personalidad del nombre «Verbo» en Dios lograr una explicación del verbo mental que supusiera un esencial lazo de unión del mismo con la relación. La razón reside en que si en Dios no se da más distinción que la que media en la relación de oposición, para que «Verbo» sea un nombre personal debe ser un nombre relativo, esencial y realmente relativo ³.

La tarea de las grandes obras de Santo Tomás, por lo que se refiere a la teología del Verbo, es la de llegar al punto que arriba hemos indicado. Este itinerario intelectual parte del *Comentario a las Sentencias*, comienza a perfilarse en *De Veritate* (q. 4) y después del fundamental enriquecimiento y aclaración de *Contra Gentiles* y *De Potentia*, llega a su término en la *Summa*. Cada una de estas obras tiene su peculiar punto de arranque y su aportación concreta. Todas ellas, sin embargo, incluyen un análisis del acto humano de conocer y del verbo mental ⁴.

En este trabajo estudiamos lo que sobre el Verbo de Dios nos ofrece la *Summa contra Gentiles*, intentando a la vez ofrecer una valoración de la analogía del verbo tal como se expone en el libro IV. Esta *Summa* es original por el método —que no es el tradicional de la «quaestio»—, y por la exposición continuada, basada en una fuerte apoyatura bíblica. Respecto de la teología del Verbo inaugura una idea fundamental, la que relaciona la intelección con la generación:

3. Cfr. *In I Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2 ad 4; *De Pot.*, q. 7, a. 10 ad 11. Asimismo C. CARDONA, *La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 806-818.

4. P. MARC, en el volumen de introducción a su edición de *CG (Summa contra Gentiles*, I, Marietti) disminuye la importancia de la evolución de Santo Tomás en la teología de Verbo. La posición del *Comentario* la interpreta como un esfuerzo de Bachiller sentenciario para justificar a los que afirmaban que Verbo pudiera decirse esencialmente (p. 281). De *De Veritate* comenta que es suficiente su declaración de que el Verbo es nombre personal, pero olvida que en la misma p. 4 se halla la afirmación de que puede también entenderse como nombre esencial. La interpretación de Marc nos parece insuficiente porque hay motivos intrínsecos a la misma forma de entender el verbo mental que hacen imposible que en esas obras primeras haya una respuesta más precisa. Tiene, en cambio, razón el mismo Marc cuando, frente a Paissac y Gauthier, afirma que en *CG* la noción de verbo mental, esencialmente relativo, está ya presente con nitidez (p. 284).

la intelección es la producción de un verbo mental y esto es una generación, intelectual en el hombre pero real en Dios. De este principio podría deducirse con abrumadora concisión: luego si Dios entiende, Dios engendra un verbo...

A nadie se le escapa lo audaz de la exposición del Aquinatense. De ahí han tomado pie algunos teólogos para inculpar de un supuesto racionalismo a Santo Tomás, como si el Angélico pretendiera demostrar la existencia del Verbo trinitario. Esa desconfianza hacia su teología trinitaria cuestiona la validez misma de la analogía del verbo y del amor para ser aplicados a la Santísima Trinidad. Por esta razón, nos ha parecido necesario referirnos, en la segunda parte de nuestro trabajo, al modo como debe ser entendida esa analogía. Tampoco han faltado las críticas de algunos autores que rechazan el «excesivo» contenido catafático de la teología trinitaria tomista por no deducirse inmediatamente de la Revelación. También a esta crítica procuramos responder. Ambos aspectos, sin embargo, al ser cuestiones con un trasfondo mucho más amplio, necesitan un contexto que se refiera al método teológico en su conjunto.

I. LA TEOLOGÍA DEL VERBO EN LA «SUMMA CONTRA GENTILES»

«En los libros precedentes se ha hablado de las cosas divinas en cuanto que la razón natural puede alcanzar el conocimiento de ellas a través de las criaturas (...). Nos queda ahora por tratar las que han sido reveladas por Dios para que las creamos, y que exceden el entendimiento humano»⁵. Con estas palabras del capítulo primero anuncia Santo Tomás que el objeto de estudio del libro cuarto de la *Summa contra Gentiles* (CG) difiere de los objetos que se propuso en los tres libros anteriores por el modo de acceder a él. No se queda esto en mero enunciado, sino que a renglón seguido expone el método que va a seguir: tomar como principio los contenidos de la Sagrada Escritura y esforzarse por esclarecer de alguna manera las verdades que en aquellos textos se ocultan; y, de este modo, defenderlos de la profanación de los infieles. No se trata, por tanto, de llegar a un conocimiento perfecto de esas verdades, sino de probarlas con la autoridad de la Sagrada Escritura, no con la razón natural. Lo que sí se debe buscar, en cambio, es mostrar cómo las verdades de la Fe

5. CG, IV, 1 (3347) Los números que acompañan a las citas de CG se toman de la ed. de MARC publicada por Marietti.

no son opuestas a la razón natural; en esa labor reside el modo adecuado de defenderlas de los no creyentes ⁶.

Ya en el libro primero había avisado Santo Tomás del especial carácter del libro cuarto, y el método diverso que iba a seguir. Así como de los tres primeros libros dice que «nos esforzaremos por evidenciar la verdad que la Fe profesa y la razón investiga aportando razones *demonstrativas* y probables», a continuación y refiriéndose al Libro cuarto confiesa: «Después, procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón solucionando los argumentos de los contrarios, y, en la medida que Dios lo conceda, declarando la verdad de la Fe con razones *probables* y argumentos de autoridad» ⁷. Las palabras que hemos subrayado expresan cómo en el segundo caso no hay lugar para la demostración que, en cambio, puede darse en el primero ⁸.

No se olvida el Aquinatense de recordar una vez más, al comienzo del libro IV, la continuidad que se da entre la razón natural y el conocimiento de la fe: la razón natural llega al conocimiento de Dios por las criaturas, y el conocimiento de la fe sigue el camino inverso, porque desciende de Dios a nosotros a través de la divina Revelación: «Es pues el mismo camino el de subida y el de bajada» ⁹.

6. *Ibidem* (3348): «Erit hic modus servandus, et ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit, probanda enim sunt huiusmodi auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur».

7. CG, I, 9 (55,56). Santo Tomás distingue, en las líneas anteriores a esta cita los destinatarios de esta doble acción de la Teología. A los adversarios no se debe intentar convencerlos de las verdades que «omnem rationis excedit industriam» dándoles razones, sino sólo resolviendo sus objeciones contra la verdad. El motivo es que las verdades sobrenaturales no pueden ser demostradas con la razón, y por lo cual, en consecuencia, es improcedente argumentarlas con razones de probabilidad, porque al ser insuficientes para demostrar, aquellos se confirman más en el error al pensar que son esas razones el motivo por el que se aceptan. Las razones de probabilidad son «ad fidelium exercitium et solatium».

8. Se ha discutido mucho sobre la naturaleza, teológica o filosófica de CG. La mayoría de los autores defienden el carácter filosófico de los tres primeros libros y teológico del libro cuarto. CARDONA dice por ejemplo, que CG I-III es «filosofía al servicio de la fe» (art. *Santo Tomás de Aquino*, en «GER» 22, p. 554). Algunos, en cambio, encabezados por GAUTHIER afirman la naturaleza teológica de toda la obra. Así lo dice el mismo Gauthier: «*Somme contre les Gentiles* n'est pas un ouvrage missionnaire mais un oeuvre de théologie, ...son intention n'est pas une intention d'apostolat, mais une intention de sagesse» (*Introduction historique* a la edición latino-francesa, Lethielleux, Paris 1961, vol. I, p. 87). Un resumen de las posiciones al respecto se halla en el texto inédito de R. QUIJANO, *Veritas Fidei*, Tesis Doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1976, p. 14-29).

9. CG, IV, 1 (3349): «Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus»... Estas palabras, con que Santo Tomás

1. *El Verbo*

De acuerdo con sus propósitos, Santo Tomás estudia, en primer lugar, el Dios de la Revelación, la Santísima Trinidad (c. 2-26). Dedicamos los c. 2 y 3 a la aportación de textos de la Sagrada Escritura sobre la paternidad, generación y filiación, y sobre la divinidad del Hijo, pasando después al examen de las herejías trinitarias de los primeros siglos. De este modo se llega al c. 11 que es donde prácticamente se encierra la teología del Verbo tal como se expone en *Contra Gentiles*. Este capítulo, por tanto, será objeto primordial de nuestro estudio.

La lectura del capítulo 11 puede llevar a la idea equivocada de que Santo Tomás trata de reconstruir el misterio trinitario a partir de datos racionales. La realidad, sin embargo, es otra: se trata de un texto de carácter eminentemente teológico. En realidad debe ser considerado como «un comentario de los primeros versos de San Juan, y no como la elaboración de un filósofo»¹⁰. Por ser el misterio trinitario un dato de la Revelación, y «siendo la verdad fuerte y resistente a todo ataque», lo que Santo Tomás pretende es «disponerse a demostrar que la verdad de la Fe no puede ser superada por la razón»¹¹.

a) *Generación*

El capítulo 11 se titula: «Cómo ha de ser entendida la generación en Dios, y qué se dice en las Escrituras del Hijo de Dios». No se detiene el Angélico en explicar cómo puede darse generación en Dios. Lo da por supuesto. Únicamente encontramos, unos capítulos antes, una razón de conveniencia a favor de que en Dios haya generación: Si Dios da la generación a otros no ha de ser El estéril¹².

justifica el orden que va a seguir en la exposición, cobrarán una importancia singular a la luz del tratamiento teológico que Santo Tomás hará después, y que como ya antes se ha dicho, va a ser calificado por algunos de racionalista. Para éstos, en buena lógica, los cuatro libros de CG serían «filosóficos», y de ninguna manera teológicos.

10. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe* (Paris 1951), p. 170, nota.

11. CG, IV, 10 (3460): «Quia veritas in seipsa fortis est, et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit».

12. CG IV, 2 (3353): «Si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esse conveniens ut qui alios vere generare facit ipse non generet, sed per similitudinem generet: cum oporteat nobilius esse aliquid in causa in causatis». Esta razón de poco peso específico en sí misma recibe su valor de los variados textos de la Sagrada Escritura que anteceden.

La generación va a depender de la idea de *emanación*. Por eso el punto de partida es constatar que en las cosas hay diversos modos de emanación correspondientes a las diversas naturalezas. A ello se añade un principio fundamental: cuanto más perfecta es una naturaleza tanto más íntimo a ella es lo que de ella emana¹³. Por eso, la emanación de los vegetales es ya una señal de vida porque hay algo que procede de dentro, hay un movimiento interno que tiende a una forma determinada¹⁴.

Hay un grado de vida superior que es el de los animales. En éstos, la emanación comienza en el exterior pero termina interiormente y conforme avanza la emanación se hace cada vez más íntima. Esta emanación es la del conocimiento que comienza en lo sensible y acaba en el interior. Aquí la vida es más perfecta que la de las plantas, porque su operación vital es mucho más íntima que la de ellas. Sigue siendo, con todo, aún vida imperfecta porque la emanación es de un ser a otro¹⁵.

Hay finalmente, dice Santo Tomás, un supremo grado de vida que es el del entendimiento, el cual supera a los anteriores géneros de vida en el hecho de que puede volver sobre sí mismo con su propio acto, es decir, que puede entenderse a sí mismo. Pero sabemos que dentro de los seres intelectuales hay tipos diferentes. La Revelación habla, al menos, de tres seres intelectuales distintos: el hombre, el ángel y Dios, entre los cuales, el entender, como el espíritu, es diferente. Por tanto, la vida del entendimiento no es unívoca sino que en ella hay diversos grados de posesión:

a) Entendimiento humano.—Se conoce a sí mismo pero toma del exterior el punto de partida sensible para su conocimiento.

b) Entendimiento angélico.—No parte de algo exterior para conocerse, sino que se conoce por sí mismo. Es más perfecto que el humano, pero no absolutamente perfecto porque en el ángel no se identifica su entendimiento con su substancia.

c) Entendimiento divino.—En Dios no se distinguen el entendimiento y el ser, luego la vida de Dios es la absolutamente más per-

13. CG, IV, 11 (3461): «Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum».

14. Cfr. *Ibidem* (3463).

15. *Ibidem* (3464).

fecta. «Es necesario, por tanto, que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia»¹⁶.

La última cita de Santo Tomás puede resultar inmediatamente ininteligible y sin embargo es un resumen de casi todo lo que Santo Tomás va a decir a continuación. Aparece ahí el término de *idea entendida* (*intentio intellecta*) que es el núcleo de todo el capítulo 11. En base a ella va a argumentar Santo Tomás la consustancialidad del Verbo y, a la vez, la distinción personal entre el Padre y el Hijo.

b) «*Intentio intellecta*»

«Llamo idea entendida a lo que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida». En nosotros esa idea entendida se diferencia de la cosa real —objeto del conocimiento—, y del entendimiento mismo. Puede decirse que es una cierta semejanza de la cosa entendida, concebida en el entendimiento, semejanza que se expresa a través de las palabras. Por eso esa «intención» es lo que se conoce con el nombre de «verbo interior», que es lo que la palabra hablada expresa¹⁷.

La identidad semántica que en las obras de Santo Tomás se da entre *intentio intellecta* y *verbum cordis* o *verbum interius* no ofrece dudas¹⁸. Ahora bien, al introducirla en este texto, ¿cuáles son los motivos que mueven al Angélico. Por otra parte, cabe hacerse aún una pregunta de suma importancia; ¿en toda acción de entender es necesario que se produzca un verbo mental, de forma que si no se produce no se da acción de conocer, no se conoce?

En cuanto a los motivos por los que Santo Tomás usa, alternativamente, *intentio* y el tradicional *verbum*, creemos que no le es ajeno la especial adecuación que, por su significado etimológico, tiene la primera. Se está investigando sobre el entendimiento, sobre la emanación que en él se da, que es conocimiento de algo. Este algo conocido está dotado de intencionalidad, y precisamente *intentio*,

16. *Ibidem* (3465): «Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra (lib. I, cap. 45) ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia».

17. *Ibidem* (3466): «Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum».

18. Cfr. J. M. RAMÍREZ, *De analogia*, t. II (Madrid 1971), p. 500; J. L. FERNÁNDEZ, *El concepto en Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico» 7 (1974), 127.

como su mismo nombre indica, significa tender a otra cosa¹⁹. Por eso es término especialmente apropiado para significar la naturaleza esencialmente relativa del verbo interior. La *intentio intellecta* de CG es lo mismo que el *hoc quod intellectus in seipso concipit de re intellecta*, que es lo que se llama *verbum interius*²⁰. Esta *intentio* o *verbum* es lo entendido *primo et per se*, entendimiento que necesariamente lleva, tiende a la cosa²¹.

En relación con la pregunta por la necesidad de que haya producción de verbo mental para que se dé acto de conocer debemos afirmar que Santo Tomás considera que en toda acción de entender se da un verbo mental o idea entendida, y que, por tanto —como además el entender tiene el valor de una perfección pura—, es válida la analogía que se establece entre el verbo mental y el Verbo de Dios. Veamos esta cuestión con más detenimiento.

En el lib. I de CG, Santo Tomás estudia temas como «Dios es inteligente» (c. 44); el entender de Dios es su propia esencia (c. 45), y sólo su esencia (c. 46); Dios se conoce a Sí mismo y propiamente sólo a Sí mismo (c. 47-48) aunque también conoce a otros seres propiamente (c. 49-52). Llegados al c. 53 va a explicar cómo Dios conoce a otros seres. Para ello establece un paralelismo entre el conocimiento humano y el conocimiento divino.

El conocimiento intelectual humano comienza propiamente con la especie inteligible. La especie es la forma inteligible de la cosa. Su existencia no supone aún un conocimiento en acto o acabado, sino sólo incoado ya que la especie es el principio formal de la operación intelectual y, por tanto, es la que hace pasar al acto al entendimiento posible²². Informado por la especie inteligible el entendimiento desencadena el proceso del conocer que termina —a partir del princi-

19. I-II, q. 12, a. 1: «Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliud tendere». La palabra *intentio* será de gran riqueza significativa para explicar una Persona divina constituida por la relación subsistente.

20. *De Pot.*, q. 9, a. 5.

21. *Ibidem*: La afirmación de que lo primeramente entendido es el verbo mental producido por el entendimiento, es demasiado clara en Santo Tomás para que pueda ser disimulada. El peligro que algunos autores han visto de un cierto idealismo, ha llevado a querer restar importancia al texto de *De Pot.* q. 9, a. 5. Por ejemplo GARDEIL (en *Bulletin Thomiste*, 1931, p. 361); MARITAIN (*Los grados del saber*, Buenos Aires 1968, p. 635 nota). Sin embargo la interpretación minimizadora no es correcta, lo mismo que el peligro de idealismo no es real. Según Santo Tomás el verbo mental, producido y conocido en primer lugar, en ninguno de sus elementos es fruto de la autonomía de la inteligencia (V. M. KUIPER, *Le «realisme» de Hegel* en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 20 (1931) 242-243; J. GARCÍA LÓPEZ, *El «idealismo» de Santo Tomás* en «Scripta Theologica», 6 (1971), 67-92.

22. CG, I, 53 (442): «Res exterior intellecta a nobis intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu». Cfr. también CG, I, 47.

pio inteligible, o sea de la especie—, en la producción de un término de naturaleza intelectual que es la *intentio intellecta* o verbo. *Species* e *intentio* con diferentes, justamente en cuanto son principio y término de una misma acción. Sin embargo, ambas son semejanza de la cosa entendida aunque no en el mismo plano. La *species*, que no es otra cosa que forma intencional del entendimiento, en cuanto que «in-forma» a éste sobre la cosa de la que es representación intelectual, no hace sino señalar el comienzo de la actividad del entendimiento que empieza a actuar hasta formar, a partir de la *species*, su propia semejanza intencional de la cosa, que es la *intentio intellecta*. Esta *intentio* es semejanza del entendimiento informado por la *species*, y por eso semejanza de la cosa. El entendimiento, al formar la *intentio intellecta*, al producir el verbo, entiende la cosa ²³.

El conocimiento divino es diverso. Dios no entiende por medio de una especie, sino por su esencia ²⁴. Conociéndose a Sí mismo, Dios concibe una semejanza perfecta de Sí y de todas las demás cosas de las que la esencia divina es semejanza ²⁵.

Según lo anterior, en el conocimiento humano hay una *intentio intellecta* o verbo, pero ¿se puede decir lo mismo del conocimiento divino? Los motivos de la existencia del verbo mental que Santo Tomás aporta en CG, I, 53, parecen avanzar una respuesta negativa: «Es necesario que esto sea así (que el entendimiento forme una *intentio* para conocer) porque el entendimiento conoce indiferentemente los objetos ausentes o presentes... Pero el entendimiento tiene algo más en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones ma-

23. *Ibidem* (443). «Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae (444). Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat». P. McSHANE (*The Hypothesis of intelligibile emanations in God*, en «Theological Studies» 23, 1962) hace una distinción en la palabra mental que va encaminada a negar que la procesión inteligible pueda ser considerada una perfección pura. Según él «The mental word is not only *intellectum*, it is also *ab alio expressum*, and it is our purpose to examine what exactly it is about our knowledge that makes inner words necessary» (p. 554). No se da cuenta de que esa oposición entre *intellectum* y *ab alio expressum* es la misma que media entre la *species* y el *verbum*. Pero el verbo es *intellectum* precisamente en cuanto es *ab alio expressum*, en cuanto es término del acto de entender.

24. CG, I, 46.

25. CG, I, 53 (445): «Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (cap. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum (cap. 29). Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo».

teriales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza. Y esto no puede realizarse si el entendimiento no forma en sí la intención dicha»²⁶. Es así, podría concluirse, que el verbo es necesario al entendimiento humano para conocer lo ausente y lo material, y ninguna de estas dos cosas son barrera para Dios, luego en Dios no es necesario un verbo para conocer²⁷.

Sin entrar en la discusión a que este tema ha dado lugar, sólo añadiremos unas palabras del mismo cap. 53 que hemos omitido antes: «La concepción del entendimiento divino, *en cuanto se conoce a sí mismo, que es su verbo*, no sólo es semejanza del mismo Dios entendido, sino también de todas las cosas de las que la divina esencia es semejanza»²⁸. De modo que Santo Tomás afirma la existencia de un verbo en toda acción de conocer, sea de Dios o de la criatura. Efectivamente, Dios, al conocerse a sí mismo forma un verbo que es semejanza perfecta de su esencia²⁹.

Resumiendo y respondiendo a esta cuestión se puede decir lo siguiente: en el conocimiento hay que distinguir un *esse naturale* y un *esse intelligibile*. El conocimiento humano se da tras un proceso, no porque el conocimiento lo exija, o lo que es lo mismo, no se debe el proceso al *esse intelligibile* sino al *esse naturale* del cognoscente. Al no identificarse ser y entender en el hombre, éste recorre un proceso para llegar a conocer, pero sólo conoce al final, y, según la afir-

26. *Ibidem* (443): «Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem... sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non potest esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formare».

27. Esto es lo que algunos han expresado diciendo que el verbo se da en el conocimiento humano *ex necessitate*, por su indigencia radical. En Dios en cambio, dicen, no es necesario que haya un verbo para conocer, porque Dios conoce su esencia sin verbo. Dios puede formar un verbo —añaden—, de los seres que no son su esencia, pero no *ex necessitate* sino *ex plenitudine*.

28. Cfr. n. 17. CG, I, 53 (445): «Conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo».

29. Un clásico como es el libro de I. PEGHAIRE («*Intellectus*» et «*ratio*» selon S. Thomas D'Aquin, Paris-Montreal 1936) identifica a la intuición como el conocimiento propio del *intellectus*, y al discurso como el propio de la *ratio*. Para él todo conocimiento intelectual del hombre «exprime un verbe mental, ce que evidentement est une imperfection» (p. 288). Por tanto en la intuición —conocimiento más perfecto, que se da en Dios y, secundariamente en los ángeles—, no hay producción de verbo mental. ¿Por qué? se pregunta Peghaire, que quiere interpretar el pensamiento de Santo Tomás. Respuesta: «Saint Thomas l'ignore» p. 288). Lo que en realidad sucede, decimos nosotros, es que Peghaire entiende el verbo mental como un elemento del discurrir (*cogitare*, p. 88), y en este sentido identificado con la especie inteligible impresa. No deja de ser curioso, por otra parte, que en los índices de los textos del Angélico que se citan en la obra no aparecen ni una sola vez los más importantes en los que el Santo estudia el verbo, como CG IV, *De Pot*, q. 8; q. 9, a. 5; I, qq. 27-34.

mación aristotélica, conoce por identidad. El proceso que lleva al conocimiento es el de la especie inteligible impresa, principio del acto de conocer, que hace que el entendimiento conozca produciendo un verbo, que es el término del conocimiento y con el que el conocimiento está acabado³⁰. En el conocimiento divino, que se identifica con el mismo ser de Dios, no hay proceso (que sí que es propio de los seres finitos) pero sí hay conocimiento *de algo*³¹. Este conocimiento, como concepción de lo entendido, es el verbo. Se debe concluir, por tanto, que toda acción de conocer —incluido el conocimiento divino—, exige la producción de un verbo mental³².

2. Hacia la consustancialidad

Santo Tomás se va a detener ahora en una larga exposición para acercarse a la consustancialidad del Verbo. En su respuesta contestará también indirectamente a un tema no planteado en CG de modo explícito, el de la propiedad del Verbo. El camino a seguir va a ser el análisis del verbo mental o *intentio intellecta*, y los pasos serán tres, jalonados cada uno de ellos con unas palabras de *Io* 1,1.

1) *En Dios está su Verbo como Dios entendido*.—Dios se entiende a Sí mismo, y lo entendido en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende porque entender es aprehender una cosa con el enten-

30. H. D. SIMONIN, *La notion d'«intentio» dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 19 (1930), p. 456: «Seule l'*intentio intellecta* est de l'être connu comme tel, la *species quo* est de l'intelligible, le principe de l'opération intellectuelle et non son terme. Cette *intentio intellecta* est donc seule de l'*esse intentionale*, distingué partout de l'*esse naturale*».

31. A este respecto no podemos estar de acuerdo con LONERGAN cuando afirma que «on ne peut pas démontrer qu'une telle confrontation (de sujeto y objeto) soit essentielle à la connaissance» (*La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1966, p. 203). Si el conocimiento es conocimiento de algo ya hay dualidad intencional y, por tanto, sujeto y objeto.

32. No ignoramos las consecuencias que esta afirmación mal entendida puede tener para la teología trinitaria. Si en toda acción de entender hay un verbo producido por la misma acción de entender, ¿no se estará en condiciones de *demonstrar* la existencia del Verbo personal de Dios? En efecto, si la producción del verbo mental es una generación —intelectual en el hombre por su no identidad entre ser y entender—, ¿no se demuestra, basados en la analogía, que esa generación intelectual es, además, natural en Dios, ya que en Él se identifican ser y entender? Si la respuesta es afirmativa, se concluye en la existencia del Verbo. A esta dificultad responde Paissac (*op. cit.*, p. 168, nota) del siguiente modo: «On démontre simplement (...) qu'en Dieu, il y a nécessairement puis qu'il y a intellection, principe et terme de cette intellection; mais principe et terme (ou verbe) ne sont pas distincts réellement, du moins on ne le sait pas encore nulle allusion ne peut encore être faite a un Verbe personnel. De même on démontrera qu'en Dieu il y a nécessairement, puisque Dieu est esprit, une intelligence et une volonté; mais intelligence et volonté ne seront pas, en lui, distinctes réellement».

dimiento. Luego es preciso que Dios esté en Sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Lo entendido en quien lo entiende es la idea entendida o verbo. Luego al entenderse Dios a Sí mismo, está en El el Verbo de Dios como Dios entendido. Esto es lo que dice San Juan (1,1): «Verbum erat apud Deum»³³.

2) *Desde siempre el Verbo de Dios ha existido en Dios.*—El entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que siempre está en acto. Es necesario, en consecuencia, que siempre se haya entendido a Sí mismo. Si se entiende, está en El su Verbo, luego es necesario que siempre el Verbo haya existido en Dios. El Verbo es coeterno con Dios, y no sobrevino en el tiempo, como le sobreviene el verbo interior a nuestro entendimiento. Por eso se dice en San Juan: «In principio erat Verbum»³⁴.

3) *El ser del Verbo se identifica con el entender de Dios y, por tanto, con el mismo ser de Dios.*—El entendimiento divino está siempre en acto porque es acto puro. Por eso es necesario que la sustancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Por otra parte, el ser del Verbo concebido interiormente se identifica con su mismo entenderse, con lo cual el mismo ser es el del Verbo divino y el del entendimiento divino. Por consiguiente, al identificarse Dios con su entendimiento, el mismo es el ser del Verbo y el ser de Dios: «El Verbo de Dios es el mismo ser divino y su esencia: es el mismo ser verdadero»³⁵. El Verbo, por ser Dios, tiene el ser divino por naturaleza ya que el ser natural de Dios y su entender se identifican. Por eso dice San Juan: «Deus erat Verbum»³⁶. Se ha llegado, por tanto, a afirmar la divinidad del Verbo

33. CG, IV, 11 (3469): «Intellectum autem in intelligenti est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod IOAN I, 1 dicitur: *Verbum erat apud Deum*».

34. *Ibidem* (3470): «Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod IOAN I, 1, dicitur: *In principio erat Verbum*».

35. *Ibidem* (3471a): «Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo (cap. 16) probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in Primo (cap. 22) ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus».

36. *Ibidem* (3471c): «Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod IOAN. I, 1 di-

por naturaleza con el apoyo fundamental de la identidad entre ser y entender³⁷.

Como final del camino hará Santo Tomás una formulación explícita de la consustancialidad del Verbo determinando la identidad de naturaleza divina en número y en especie: «El Verbo tiene la misma esencia divina, no sólo en especie, sino la misma también en número»³⁸.

a) *El Verbo realmente distinto*

Explicada la comunidad numérica y específica de esencia, se preocupará ahora el Angélico de afirmar la distinción relativa entre Verbo y Dios. El instrumento intelectual que el Santo Doctor va a utilizar resulta ser el mismo que el usado para llegar a la consustancialidad: la *intentio intellecta*.

«En Dios se identifican el sujeto que entiende, el entender y la idea entendida que es su Verbo»³⁹. Al verbo interior, que es la idea entendida, le corresponde naturalmente proceder del inteligente conforme a su entender, ya que es como el término de la operación intelectual. Al entender, el entendimiento concibe y forma la idea entendida o verbo. Luego, aplicando la analogía, es necesario que Dios engendre su Verbo según su modo propio de entender. Por eso se compara el Verbo de Dios con el Dios inteligente, del que es Verbo, como con aquel del cual procede.

El estar en relación *ad eum a quo est* es propio de la naturaleza

citur: *Deus erat Verbum* (...) Cum ergo dicitur, *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens (lib. I, cap. 13)».

37. ¿Qué sucede, entre tanto, con el verbo humano que no se identifica con el acto de entender? Responde Santo Tomás lo siguiente: *Ibidem* (3471 b y c): «Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae; et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens: sed sit *homo intellectus* tantum; quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa (...) Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus*: unde haec falsa esset, *homo est verbum*; sed haec vera potest esse, *homo intellectus est verbum*».

38. *Ibidem* (3472). «Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet natura Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse eius. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur, habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero».

39. *Ibidem* (3473).

de todo verbo. En Dios son una sola cosa el que entiende, el entender y la idea entendida o verbo, y los tres poseen la naturaleza divina. Por tanto, si ha de haber distinción en Dios, sólo queda lugar para una distinción de relación, según la cual, el Verbo es término relativamente opuesto a quien lo concibe y, en consecuencia, de algún modo, distinto de Dios. Por eso, afirma Santo Tomás que San Juan después de escribir «Deus erat Verbum», añadió un poco más adelante: «Hoc erat in principio apud Deum» (Io I, 1 y 2) ⁴⁰.

Ese estar en relación *ad eum a quo est* es lo que constituye propiamente a la *intentio intellecta*. Ya vimos antes cómo se relacionaban verbo y especie inteligible: ésta era el principio y aquél el término de una acción inmanente que es la de entender ⁴¹, de forma que lo que constituye propiamente al verbo mental es estar en relación a su principio. Sólo en cuanto hay una tensión entre el principio y el término, existe un verbo mental que se identifica con el término. Así, creemos, es como tiene sentido la argumentación de Santo Tomás para fundar nuestra comprensión de la distinción relativa ⁴².

Lo que no aparece en CG es un estudio temático de la personalidad del Verbo, ni aun siquiera el planteamiento de la vieja cuestión de si el Verbo se dice esencial o personalmente. Esto, puede representar una pequeña laguna en la magnífica exposición de teología del Verbo que es el cap. 11 del Lib. IV si bien es cierto que aquí están ya presentes todos los elementos para solventar la cuestión.

Podríamos intentar acercarnos al tema por el conocimiento de lo que significa para Santo Tomás el genitivo «...de Dios» en este lugar.

40. *Ibidem* (3473): «Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Evangelista, quia dixerat, *Deus erat Verbum*; ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subiunxit: *Hoc erat in principio apud Deum*: quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici *apud Deum esse*».

41. Cfr. n. 23.

42. CG, I, 46 (390): «Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis». En un «Quodlibeto» de aproximadamente la misma época que CG, IV, se lee (*Quodl.* 5, q. 5, a. 2): «Verbum cordis importat quoddam procedens a mente sive ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius». *Ibidem*, ad 1: «Intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu, alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo, quia format verbum ad hoc quod intelligit rem».

Cuando Santo Tomás habla de «Verbo de Dios», «Dios se entiende a Sí mismo y concibe un Verbo», del «entendimiento de Dios», etc., el término *Deus* (o *Dei*, en genitivo) ¿se refiere a una Persona divina —cuya distinción se supone conocida por la fe—, o a la esencia divina? En este punto, el Aquinate renuncia a sacar las últimas consecuencias de su exposición para seguir un camino más seguro. A pesar de haber expuesto que la generación debe ser por modo de entendimiento y que el Verbo de Dios tiene *naturaliter* la divinidad, el Angélico no llegará a afirmar literalmente la personalidad del Verbo porque no afirma la personalidad del Padre: *Deus* se refiere a la esencia divina. En vez de explicar el nombre *Filius* por el de *Verbum*⁴³ cuando tenía prácticamente todos los elementos conceptuales para ello, da un viraje y hace depender *Verbum* de *Filius*: «Al ser el Verbo de Dios Hijo de Dios, es necesario que proceda del Padre naturalmente»⁴⁴. Es seguramente por la escasa elaboración sobre la relación que en *CG* se ofrece por lo que el Santo no ha ido más allá en sus afirmaciones⁴⁵.

b) *Generación divina del Verbo*

Los modos de generación propios de las plantas y de los animales no pueden ser, evidentemente, modos de generación divina. Tampoco puede ser el modo de emanación que se encuentra en el alma sensitiva porque Dios es incorpóreo y no hay nada exterior a El. «No queda, por tanto, sino que la generación divina se entienda según la emanación intelectual»⁴⁶.

Comienza una vez más la aplicación de la analogía: del entendimiento humano al divino salvando siempre la inadecuación entre ser y entender, entre *esse naturale* y *esse intelligibile*. El entendimiento humano conoce de dos formas, bien naturalmente, bien por razonamiento⁴⁷. Naturalmente, o por intuición, se conocen, por ejemplo,

43. En *I*, q. 34, a. 2 ad 3, Santo Tomás afirma que el nombre «Verbo» es más propio que el nombre de Hijo, y en *I*, q. 42, a. 2 ad 1 dice que el mejor modo humano de representar la generación divina es el de la procesión del verbo que emana del entendimiento.

44. *CG*, IV, 11 (3477): «Ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter a Patre procedat».

45. La referencia más explícita a la relación, en el cap. 11, es la recogida en la n. 40. Cfr. *CG*, IV, 14. La dificultad reside en definitiva, en el modo de expresar las relaciones entre la esencia divina y las Personas. Cfr. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (Paris 1968), pp. 134-135.

46. *CG* IV, 11 (3468): «Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda».

47. Traducimos *naturaliter* por «naturalmente», aun a sabiendas de que no es

los primeros principios cuyas concepciones interiores son los verbos interiores que existen en el entendimiento y del entendimiento proceden. Hay otros principios inteligibles que no se conocen naturalmente sino que el entendimiento llega a ellos razonando; las concepciones de estos inteligibles no existen naturalmente en nuestro entendimiento, sino que se consiguen con esfuerzo.

En Dios no cabe la dualidad de la que venimos hablando. Dios se entiende naturalmente lo mismo que existe naturalmente, y su entender es su ser. Por eso el Verbo de «Dios-que-se-entiende-a-Sí-mismo» procede de El naturalmente, y como el Verbo es de la misma naturaleza que el Dios dicente, y es semejanza suya, se sigue que este proceso natural establece una semejanza con identidad de naturaleza entre el que procede y aquél del que procede.

La esencia de la generación en los vivientes consiste en que lo engendrado sea semejante y de la misma naturaleza que el que engendra. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente engendrado por el Dios que habla (*a Deo dicente*) y su procesión se puede llamar generación o nacimiento⁴⁸.

Acaba el capítulo 11 estableciendo una comparación —terminológica, sobre todo—, entre el modo de la generación humana y el modo de la generación del Verbo.

La generación material consta de concepción y parto. El animal concebido pero aún no nacido, carece de su última perfección que consistirá en existir en un lugar distinto del generante. Por eso, concepción y parto son dos cosas distintas y en ellas, al haber movimiento, se da sucesión intrínseca: el término de la concepción es el ser concebido en el que concibe; el término del parto es el ser del parido, distinto del que pare. Por tanto lo concebido aún no es y lo que es parido, mientras está siendo parido no es distinto de aquel que pare.

claro. En el texto se opone *naturaliter* a *rationando* por lo que podría traducirse *naturaliter* —cuando se refiere al conocimiento—, como «por intuición», ya que, lógicamente, al razonamiento se opone la intuición. Pero, en realidad, como se ve al final del texto, lo que interesa a Santo Tomás no es el modo del conocimiento según la evidencia mediata o inmediata, sino el conocimiento natural, es decir, aquél del que es imposible carecer si se posee una naturaleza; y el conocimiento voluntario cuya adquisición no depende de la naturaleza sino del individuo libre. Este segundo suele adquirirse por razonamiento. *Ibidem* (3477): «Unde patet falsum esse quod Arriani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate. Quae enim *voluntate sunt, non naturalia sunt*».

48. CG, IV, 11 (3477): «Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei *genitum* vere a Deo dicente: et eius processio *generatio* vel *nativitas* dici potest».

En el verbo inteligible, en cambio, la concepción y el parto no son con movimiento ni con sucesión. El verbo en cuanto es concebido ya es y en cuanto es parido ya es distinto. El Verbo de Dios, que existe en el mismo Dios que dice es perfecto, subsistente en sí mismo, distinto de «Dios-que-dice». No se puede esperar sin embargo que haya ahí una distinción local, ya que sólo se distinguen por la relación. Lo mismo es, por tanto, en la generación del Verbo de Dios la concepción y el parto. Es más, el Verbo de Dios es a la vez la concepción inteligible y el parto que existe desde toda la eternidad porque en El no puede haber un antes y un después: *Verbum Dei simul concipitur, parturit et adest*⁴⁹.

Al acabar la exposición de CG es inevitable la pregunta: ¿qué aporta CG a la teología del Verbo, y cuáles son sus limitaciones?

Como ya apuntábamos, en lo que se refiere al Verbo, CG hace un desarrollo teológico. No hay aquí esa sutil ilación —como en *De Veritate*— entre el estudio de operaciones de la esencia divina (como la ciencia y las ideas) que pueden ser conocidas por la razón, y el estudio del Verbo al que parece que de algún modo llega también con la simple razón natural. El libro IV de CG impide claramente esa perspectiva. La presencia de la Sagrada Escritura en los primeros capítulos del libro marcan su naturaleza teológica y, en particular, la de la parte que se dedica al Verbo trinitario. Eso no quiere decir, como es natural, que Santo Tomás haya renunciado a penetrar racionalmente, sobre la base de la Revelación, en la naturaleza propia de la procesión del Verbo.

La actividad del entendimiento, cuyo estudio se incoa en *De Veritate*, cobra aquí nueva luz. El no concebir el conocimiento como un proceso, que tiene un principio y un fin (*Comentario a las Sentencias*) no era sino el testimonio de que el conocimiento se entendía entonces como una operación en la que el entendimiento se comporta fundamentalmente de un modo pasivo en relación con la cosa que actúa sobre él. La consecuencia era que no se podía distinguir con precisión suficiente la singularidad de los elementos que entran a formar parte del conocimiento. Todo era una misma cosa, distinta solamente con distinción de razón.

En CG, este aspecto está ya puesto en claro. El verbo mental

49. *Ibidem*. Cfr. todo el número 3478. Este aspecto de la concepción y parto del verbo mental lo desarrolla Santo Tomás en su *Compendium Theologiae*. Esta obra presenta varias semejanzas con CG, IV por lo que cabe pensar que, en la parte trinitaria, sea de la misma época que CG (1259-1265). Cfr. *Compendium Theologiae*, caps. 37-42, ed. castellana de J. I. SARANYANA y J. RESTREPO (Madrid 1980), pp. 72-77.

es distinto del entendimiento, de la especie y de la acción de entender. Las funciones de cada elemento están perfectamente delimitadas. La *species* es principio que afecta al entendimiento determinándole en su actuación. El verbo, en cambio, es término de la acción, producido por la acción del entendimiento y término de su acto en cuanto que, mediante él, se entiende la cosa. El entendimiento actúa según su modo propio y lo hace en orden a la producción del verbo. El verbo producido, por ser semejante al entendimiento de que procede, puede llamarse engendrado.

Hay en *CG* un segundo aspecto que supone un avance, el aspecto de la generación. En el *Comentario* no era fácil pensar en una generación del Verbo porque el esquema de las acciones divinas y el modo de entender el verbo mental —identificado con la especie—, lo impedían. En *De Veritate* no aparece esa cuestión, y es en *CG* donde el Aquinate la desarrolla casi «ab ovo», hasta llegar al Verbo divino, precisamente a través de la misma noción de generación, sin la mediación del nombre *Filius*. El cambio de perspectiva es enorme y ya no hay ninguna dificultad para admitir la propiedad del nombre de Verbo.

Hemos escrito «propiedad» y podríamos haber puesto «personalidad», pero no lo hacemos para no inducir a error. El tema de la persona, como el de la relación, están insuficientemente tratados en *CG*, y ésta es —a nuestro entender—, su principal limitación. Extraña que siendo en la teología del Verbo un tema tan fundamental el de su personalidad, no lo haya tratado Santo Tomás de un modo más explícito. Es, con todo, una conclusión que se desprende fácilmente de todo lo apuntado: el Verbo es consustancial al Padre.

Deberán venir aún *De Potentia* y la *Summa Theologiae* para sacar todas las conclusiones de los elementos presentes ya en *CG* y poder así dar una respuesta breve y clara a la cuestión del Verbo. Será ya, de todos modos, una tarea pacífica en la que la ausencia de discordancias endógenas al discurso permitirá un serenamiento y maduración de lo ya poseído.

II. VALORACIÓN DE LA ANALOGÍA DEL VERBO EN «CONTRA GENTILES»

Nos planteamos ahora la cuestión del valor de la analogía del verbo humano para referirnos al Verbo de Dios. En las páginas anteriores hemos visto un modo concreto de exposición de la teología

del Verbo, el de la *Summa contra Gentiles*, posiblemente la obra de Santo Tomás en la que de modo más claro y sintético se expone el modo de procesión del Verbo consustancial al Padre.

La pregunta por el valor teológico de esta analogía surge al confrontar el modo tomista de exposición con modos críticos de recibirla. Ello nos obliga a plantearnos la radical validez de un tipo de exposición teológica como el que se da en concreto en CG IV, 11, desde criterios también teológicos, inmanentes al mismo método de la *sacra doctrina*. A su vez es necesario responder a las objeciones concretas que se le oponen. Estas objeciones afectan, no a aspectos o soluciones coyunturales, sino al mismo fundamento de aquella teología trinitaria que superando el escueto nivel de los textos de la Revelación, saca de la Palabra de Dios consecuencias racionales. Estas son necesarias para responder a los problemas que plantea la relación interna de los misterios inmediatamente revelados, así como para la defensa racional de la Fe⁵⁰.

Acerquémonos, en primer lugar, a la cuestión preguntándonos por la naturaleza propia del discurso teológico que Santo Tomás hace respecto al Verbo en CG IV. ¿Demuestra Santo Tomás la existencia del Verbo personal en Dios? Aunque no intente demostrar el Verbo, las premisas de razón de que parte, ¿no son tales que una vez admitidas llevan a una demostración?

1. ¿Racionalismo de Santo Tomás?

Tras el estudio de las principales obras de Santo Tomás, se puede llegar a la conclusión de que el progreso que el Santo realiza le lleva a ir entendiendo de un modo más perfecto y autónomo el verbo mental. De identificarlo, al principio, con la especie inteligible (*Comentario*) pasa a un despegue aún dubitativo (*De Veritate*) para pasar a entenderlo en las obras posteriores como algo distinto realmente del entendimiento y de la especie. El verbo es entonces entendido como algo esencialmente relativo a su principio y realmente distinto de él, aunque permaneciendo en la inmanencia del sujeto. En toda acción de entender, por otra parte, se produce un verbo mental de este tipo.

Basado en estos datos, Vagaggini acusa a Santo Tomás de caer en flagrante contradicción y de no salvaguardar suficientemente el mis-

50. Cfr. F. BOURASSA, *Sur le traité de la Trinité*, en «Gregorianum» 47 (1966), pp. 261-264.

terio de la Trinidad. En contradicción porque, por un lado, Santo Tomás afirma repetidas veces la imposibilidad de demostrar racionalmente que en Dios haya un Verbo personal⁵¹, y por otro intenta demostrar la existencia de ese Verbo en base a la analogía con el verbo mental que se da en toda acción de entender, verbo mental que se presenta como una perfección simple que incluye al mismo tiempo una distinción real⁵². Si hay criaturas en las que se da un verbo mental como perfección simple y realmente distinto de su principio, en Dios es necesario que se dé un verbo relativamente distinto y de la misma naturaleza que el que entiende. Luego el misterio trinitario no sería tal misterio porque cabe de él una prueba de mismo modo que hay una prueba, la cosmológica, que demuestra racionalmente la existencia de Dios y algunos de sus atributos.

En respuesta a esta opinión hay que decir ante todo que Santo Tomás expresa de muchas formas que no pretende demostrar el misterio trinitario y que es imposible demostrarlo⁵³. Sin embargo, lo que afirma Vagaggini del pensamiento del Angélico sobre el verbo mental es sustancialmente exacto. Lo único que corregiríamos es su aserto de que el verbo mental es perfección simple. No porque sea falso, sino porque, en realidad, la perfección simple es la producción del verbo mental, es decir, la acción de entender⁵⁴: si el verbo mental es término esencialmente relativo a su principio, en sí mismo

51. *In Boet.*, q. 1, a. 1 ad 6; *De Verit.*, q. 10, a. 13 ad 2; *De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 2; etc. El tema incide de lleno en el conocimiento natural de la Trinidad que Santo Tomás estudia y critica en multitud de pasajes de sus obras: *In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4; *In Boet.*, q. 1, a. 4; *De Verit.*, q. 10, a. 13; CG I, 9; IV, 1; I, q. 32, a. 1; etc.

52. C. VAGAGGINI, *La hantise des «rationes necessariae» de Saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de Saint Thomas*, en «Spicilegium Beccense», «I Congrès International de l'arrivée d'Anselme au Bec» (Paris 1959), p. 134: «Qu'a réellement pensé Saint Thomas concernant le passage rationnel apodictique de l'Unité divine à la Trinité? Il est vrai d'une part qu'il en a toujours nié avec décision la possibilité; mais est également vrai d'autre part que pour manifester la foi trinitaire il a eu régulièrement recours, à partir du *De Potentia* à un raisonnement dont la conclusion est deduite simplement de deux prémisses de pure raison: en tout acte d'intelligence il y a nécessairement production d'un verbe comme perfection simple et incluant une distinction réelle: Ce qu'il importe ici avant tout de relever, c'est l'impossibilité de sauver Saint Thomas d'une contradiction flagrante, ainsi que de l'accusation de ne pas sauvegarder suffisamment le mystère de la Trinité, si on admet qu'il prenait au sérieux l'affirmation que le verbe est une perfection simple incluant en même temps une distinction réelle».

53. Cfr. nota 51; también introducción al estudio que hemos hecho de CG.

54. Los que niegan que la procesión inteligible sea una perfección pura, en realidad se basan en el equívoco de que el conocer en y por el verbo mental es la condición de un entendimiento limitado (Cfr. MCSHANE, *art. cit.*, p. 554, el cual sigue fielmente a Lonergan). La imperfección del entendimiento humano consiste en que su entender no se identifica con su ser.

considerado no es sino el relativo que exige un principio para poder ser entendido. Este principio es el entendimiento informado por la especie⁵⁵. Por lo demás, creemos que la interpretación que hace del verbo mental en Santo Tomás es la correcta: en cualquier acción de entender procede un verbo mental, y la naturaleza propia de este verbo es la de estar relativamente opuesto a su principio, siendo realmente distinto de él.

No creemos en cambio de ninguna manera que se pueda acusar a Santo Tomás de hacer ni de intentar una demostración racional de la existencia del Verbo. De ello es prueba, en primer lugar, el testimonio del Aquinate que, a lo largo de toda su vida magisterial —como ya se ha reconocido anteriormente—, afirmó que no se podía conocer naturalmente la Trinidad. De todos modos, por si no basta la simple afirmación, es necesario que examinemos la cuestión con un poco más de serenidad.

Una demostración puede ser por la causa o por el efecto. Lo que

55. Ya se habló antes de que la producción de un verbo es esencial a todo conocimiento. Por lo mismo disentimos de O. GONZÁLEZ cuando afirma (*Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966, pp. 406-407) que la producción de un verbo es esencial sólo al conocimiento humano. En primer lugar, porque esta afirmación no se encuentra en Santo Tomás. Los textos que O. González aporta no dicen, en absoluto, que en Dios no haya verbo: en el texto de *In Boet.*, q. 1, a. 4 lo que afirma Santo Tomás es que no se puede demostrar que en Dios, porque entienda, haya un concepto realmente distinto de *El como lo hay en nosotros*. El acento hay que ponerlo en el *sicut est in nobis*. Esto mismo sucede con *De Pot.*, q. 8, a. 1 ad 12 del que el autor sólo cita la segunda parte. El texto completo dice así: «Licet ratio naturalis possit pervenire ad ostentendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest inveniri sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi: unde ratio haec sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliquantulum per simile coniecturare». Lo que no podemos conocer es cómo entiende Dios, es decir, cómo procede el verbo del entender divino, pero ahí no se niega en absoluto que en Dios, al entender, proceda un verbo. Si así fuera, además, ¿qué sentido tendría toda la analogía que se establece en esa misma q. 8 y en la siguiente? Finalmente, respecto a *De Verit.*, q. 10, a. 13 ad 2, hay que afirmar que en este texto se niega la identificación entre *potentia generandi* y *potentia intelligendi*, y por eso lo que verdaderamente se niega es que al entender se engendre a uno distinto pero no por otra razón que por la no identificación citada. Pero no sólo no se encuentra la negación de que en Dios al entender se produzca un verbo, sino que Santo Tomás afirma lo contrario. En CG, I, 53 —no se olvide que el lib. I está dedicado al *Deo uno* respecto del cual hay razones demostrativas (cap. 9) afirma: «Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit (...) non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo». Hay por tanto verbo en toda acción de entender. I, q. 27, a. 1: «Quicumque enim intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis».

sustenta ambos tipos de demostración son los principios de causalidad, de semejanza y de razón suficiente. Porque todo efecto tiene una causa y la causa actúa de modo semejante a sí misma se puede establecer una demostración de la causa a partir del efecto, o del efecto a partir de una causa que ha actuado. En ambos casos se puede saber con certeza algo de la causa o del efecto.

En el caso del Verbo no cabe una demostración por la causa porque Dios no tiene causa fuera de Sí mismo, y a Dios sólo se le puede conocer por las criaturas. Y una demostración por el efecto sólo llega a la causalidad divina común a las tres divinas Personas. Lo único que por el efecto se puede demostrar es la naturaleza divina en su unidad⁵⁶.

No hace Santo Tomás una demostración del Verbo, pero el Santo tampoco admitiría que se considerara su teología de la Segunda Persona como Verbo, como una mera hipótesis. No hay lugar para pensar de esta forma, porque las afirmaciones del Angélico son claras: sólo por la procesión del Verbo y del amor podemos entender la distinción personal en Dios⁵⁷. Por tanto toda su elaboración reviste para él un valor mayor que el de una escueta teoría cuya exactitud fuera más o menos aproximada.

De todos modos, el término «hipótesis» es aprovechable en su sentido etimológico. Paissac lo identifica con el término *radix*⁵⁸ que Santo Tomás usa para referirse a la distinción personal en Dios que algunos pretenden conocer naturalmente, bien por las razones necesarias, de Ricardo de San Víctor, bien por la procesión del verbo y del

56. *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4: «Per naturalem rationem non potest proveniri in cognitionem Trinitatis Personarum; et ideo philosophi nihil de hoc sciverunt, nisi forte per revelationem vel auditum ab aliis. Et huius ratio est quia naturalis ratio non cognoscit Deum nisi ex creaturis. Omnis autem quae dicuntur de Deo per respectum ad creaturas pertinent ad essentiam et non personas. Et ideo, ex naturali ratione non venit nisi in attributa divinae essentiae».

57. *De Pot.*, q. 9, a. 3 ad 7: «Si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis».

58. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*, cit. p. 220, n. 2. También MCSHANE que afirma que «natural reason cannot establish that there are intelligibile emanations in God, that there are such emanations in God can only be a hypothesis» (art. cit., p. 556), trae a colación el término *radix* de *I*, q. 32, a. 1 ad 2 al que da el sentido de hipótesis científica. La extrapolación del texto nos parece innegable. El *radice iam posita*, no se refiere a una hipótesis de que se parte como si fuera una afirmación provisional, sino a una verdad conocida por Revelación y que sirve de fundamento. No se trata de demostrarla, que es lo que sucede cuando «inducitur ratio... ad probandum sufficienter aliquam radicem» (palabras del mismo texto de Santo Tomás que McShane no cita) sino para iluminar y dirigir el ejercicio de la *ratio fide illustrata*. Cfr. también B. LONERGAN, *op. cit.*, p. 206.

amor, de San Agustín⁵⁹. Esa *radix* o *radice iam posita* equivale a la idea griega de «thésis» o «hypóthesis», que los autores medievales suelen traducir como *positio* y *suppositio*. En este sentido, la Trinidad, conocida por la Revelación constituye la «hipótesis» o *radix*, fundamento, —como el de un edificio o el de un árbol—, de la teología trinitaria. Esta «hipótesis» es el principio y el objeto de la teología. No nos hacemos con ella a través de nuestra investigación sino que, simplemente, la recibimos⁶⁰ y, después de recibida, puede la razón, de algún modo, hacerla más clara⁶¹.

La Revelación se constituye, por tanto, como principio de la ciencia teológica. Que en Dios haya tres Personas, y que una de ellas sea el Verbo lo sabemos por la fe y de ningún modo es demostrable racionalmente. Ese dato de la Revelación es la «hipótesis» o «suposición» que constituye el fundamento de todo el tratado de la Trinidad. Lo que es función de la razón es «manifestar el acuerdo posible entre esta afirmación fundamental y ciertos hechos de observación corriente»; así podrá «dar cuenta de la Fe»⁶². Cuando la razón hace esto, entonces es una razón teológica que da lugar a una ciencia que, en cuanto tal ciencia tiene principios indemostrables y un método racional que es el que sigue la razón iluminada por la fe.

Del acuerdo de los hechos, o principios, racionalmente cognoscibles, con la «hipótesis» fundamental, no se podrá pasar nunca a una demostración de ésta. Los principios racionales pueden dar cuenta de los hechos aparentemente inexplicables. Pero no establecen un nexo necesario entre ambos —lo cual sería una demostración—, sino sólo un acuerdo entre ellos. No dan lugar a que se pueda afirmar que la «hipótesis» sea verdadera, sino verosímil.

En el caso de la Trinidad, no hay una afirmación decisiva, fuera de la fe, que pruebe que en Dios haya tres Personas. Sólo puede aportar el teólogo hechos que concuerdan con aquella suposición. La presencia del verbo y del amor hace verosímil la «hipótesis» de la fe

59. I, q. 32, a. 1 ad 2: «Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Alio modo inducitur ratio quae non sufficienter probet radicem sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus».

60. In Boet., q. 6, a. 1 ad 4: «Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non eam rationis investigatione accepimus, sed simplici acceptioni intellectus tenemus».

61. I, q. 1, a. 8, ad 2: «Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina».

62. H. PAISSAC, *op. cit.*, pp. 221-222.

en las tres Personas divinas, pero no impone una certeza racional, porque podría darse otra hipótesis que no fueran las tres Personas⁶³.

Para estas alturas ya se habrá captado que la cuestión que subyace a todo el tema es la analogía, sobre la cual no podemos entrar aquí a fondo porque excede con creces las posibilidades de este trabajo⁶⁴. Ahora bien, debemos preguntarnos lo siguiente: ¿la procesión del verbo y del amor, es una analogía meramente metafórica, o es analogía propia? A este interrogante hay que contestar negando que se trate de una simple metáfora, a la vez que no se debe olvidar que la analogía entre el verbo mental y el Verbo Divino no es un caso de analogía filosófica, sino, directamente, de analogía propiamente teológica; naturalmente que la analogía que la fe establece, sólo puede existir basada, siquiera remotamente, en la que la razón descubre. La analogía teológica, en nuestro caso, es la establecida entre el Dios trípersonal y el hombre creado a su imagen⁶⁵.

2. Imagen de Dios en el hombre

Dios creó al hombre a su imagen y semejanza⁶⁶. El hombre es imagen de Dios de modo diferente de como lo es el Hijo de quien

63. *Ibidem*, p. 223.

64. En este trabajo sólo hablamos de analogía metafórica y de analogía propia. La ausencia de mayores precisiones responde al intento de no complicar la cuestión entrando en discusiones de Escuela. Nos basta con saber que la analogía propia establece un *modus communitatis* entre los analogados. Esta comunidad es la de la perfección predicada (*perfectio praedicata*) que es común a los dos términos de la analogía, aunque varía su distinto modo de significar (*modus significandi*). I, q. 13, a. 3, ad 3: «Ista nomina quae proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato». Por la *perfectio praedicata* se puede dar a Dios el nombre de una perfección simple y ello de un modo propio; pero «ningún nombre compete a Dios según el modo de significar» (*Ibidem*, a. 12 ad 1). Por otra parte, la distinción entre perfección predicada y modo de significar sólo tiene lugar en los nombres de perfecciones simples. Respecto a las clasificaciones de la analogía, Santo Tomás establece la metafórica y la propia («nomina quae metaphorice dicuntur, nomina quae proprie dicuntur»). Dentro de la analogía distingue dos tipos: la que se da cuando dos términos guardan relación con un tercero, y la que se da cuando dos términos se predicán por relación de uno al otro. Cfr. CG, I, 34; *De Pot.*, q. 7, c. 7; I, q. 13, a. 5. Este último caso es el del verbo mental y el Verbo de Dios.

65. *De Verit.*, q. 10, a. 7: «Invenitur autem in anima nostra aliqua similitudo Trinitatis increatae». PENIDO afirma sobre la analogía del verbo y el amor: «Cette théorie n'est pas simple comparaison mais vraie analogie de proportionnalité propre, pouvant dès lors aspirer à une valeur objective d'expression». (*Le valeur de la théorie «psychologique» de la Trinité*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 8, 1931, p. 16).

66. *Gen* 1,27.

también se dice que es imagen de Dios⁶⁷. Santo Tomás distingue, en este sentido, la imagen que es de la misma naturaleza y la que es de distinta naturaleza. El Hijo es imagen del primer modo, el hombre de segundo, y por eso el hombre no se dice *imago*, sino *ad imaginem*⁶⁸. El Hijo es imagen única de Dios porque lo representa perfectamente y según una única forma. En cambio, la criatura representa a Dios a través de muchas formas porque ella es imperfecta⁶⁹.

De todos modos, las criaturas que mejor son imagen de Dios, son aquellas que, de un modo más perfecto, imitan la perfección divina, y esto sucede en las sustancias intelectuales que, de alguna manera, gozan de inmaterialidad por su naturaleza intelectual y su modo de conocer⁷⁰. En primer lugar son imagen de Dios las criaturas espirituales, los ángeles, en segundo lugar, los hombres por su naturaleza intelectual. Otros aspectos que, desde Filón, habían sido considerados como imagen de Dios —por ejemplo, la presencia del alma en todo el cuerpo que se asemejaría a la omnipresencia divina—, Santo Tomás «no deja de tomar (los) en cuenta... cuando analiza la *imago Dei*, pero considera que se trata de aspectos secundarios. Propia y principalmente, la *imago* deriva de la naturaleza intelectual del hombre»⁷¹.

La *imago* se diferencia del *vestigium*. El *vestigium* es una confusa e imperfecta semejanza de alguna cosa, mientras que la imagen la representa de modo más determinado, de forma que, por ella, se puede conocer, de algún modo, la intimidad de la cosa⁷². Las criaturas

67. Col 1,15.

68. I, q. 35, a. 2 ad 3: «Imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo in re eiusdem naturae secundum speciem: ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae: sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modus, Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago sed 'ad imaginem', per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit 'ad imaginem' quia est perfecta Patris imago».

69. De Verit., q. 2, a. 1: «Si esset aliqua res perfecte representans Deum, non esset nisi una tantum, quia uno modo repraesentaret, et secundum unam formam; et ideo non est ibi nisi unus Filius qui est perfecta imago Patris. Similiter etiam intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentant divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est; si enim perfecta esset, esse una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini».

70. De Pot., q. 10, a. 1 ad 5: «In intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago».

71. B. MONDIN, La dottrina della «imago Dei» nel Commento alle Sentenze, en «Studi Tomistici», 2, «Pontificia Accademia di S. Tommaso», s/f, p. 241.

72. In I Sent., d. 3, q. 3, a. 1: «Imago in hoc differt a vestigio: quod vestigium est confusa similitudo alicuius rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate secundum suas partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest. Et ideo in illis tantum creaturis dicitur esse imago Dei quae propter sui nobilitatem ipsum perfectius imitantur et repraesentant».

pueden ser imagen o vestigio de la Trinidad. En cuanto en las criaturas se observa un principio, un medio y un fin, son un vestigio del Padre, Hijo y Espíritu Santo⁷³. Pero si se quiere encontrar una verdadera imagen de la Trinidad hay que acudir al conocimiento intelectual. Esa imagen reside en la inteligencia en cuanto que, al conocerse o conocer, engendra un verbo, y de ambos procede el amor. Así, el Padre, diciéndose a Sí mismo, engendró al Verbo «ab aeterno», y del Padre y el Hijo, procede el Espíritu Santo⁷⁴.

La imagen de la Trinidad en el hombre reside, pues, en el conocimiento intelectual, en el que la inteligencia produce un verbo del cual procede el amor. De ningún modo puede ser considerado esto como una prueba del Verbo y del Espíritu Santo porque la analogía que se establece no se funda en la causalidad eficiente, sino en la causalidad formal, en concreto, en la causa ejemplar. Conocida la Revelación es cuando se puede entender esta analogía propia entre el verbo mental —imagen— y el Verbo de Dios que es el ejemplar⁷⁵.

En esta relación analógica entre el verbo mental y el Verbo de Dios, hay dos analogados de los cuales uno, que es el Verbo —el ejemplar—, es *natura prius*, y otro —la imagen, el verbo mental— es *magis notus nobis*⁷⁶. Es legítimo partir, en el trabajo racional, del que nos es más conocido para conocer más lo que es anterior, teniendo siempre presente que el ser que se encuentra en el más conocido se da de un modo más real y anterior en el ejemplar. Además, si el discurso es un discurso teológico se ha de tratar de que lo afirmado del modelo, conocido por Revelación, lo sea en tales tér-

73. *Ibidem*, q. 2, a. 1 ad 2: «Vestigium invenitur in creatura, inquantum imitatur divinam perfectionem (...). In creaturis invenitur principium, medium et finis... E secundum rationem etiam horum trium repraesentatur in creaturis distinctio divinarum personarum, in quibus Filius est media persona, sed Spiritus Sanctus est in quo terminatur processio personarum».

74. *De Verit.*, q. 10, a. 7: «In cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam, est repraesentatio Trinitatis increatae secundum analogiam, inquantum hoc modo mens cognoscens seipsam verbum sui signit, et ex utroque procedit amor. Sic Pater seipsum dicens, Verbum suum genuit ab aeterno, et ex utroque procedit Spiritus Sanctus».

75. Ciertamente no se puede negar que «causam exemplarem aliquo modo influere efficienter atque finaliter. Non tamen immediate et ut *quae*, sed mediante voluntate et ut *qua* sive ut ratio causandi, eo circiter modo quo finis movet agentem» (J. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*, «Biblioteca de teólogos españoles», Salamanca 1963, p. 36). Pero la causa ejemplar que es el Verbo de Dios sólo es conocida como tal causa después de la revelación de la existencia de la Segunda Persona, Hijo y Verbo. Entonces se entiende también la eficiencia y la finalidad del Verbo, pero de ningún modo se puede pensar que esto dé lugar a un racionalismo teológico. El dato original, la «hipótesis» de que venimos hablando nos es dada. Para la inteligencia natural es inalcanzable.

76. *De Verit.*, q. 4, a. 1.

minos que no disminuya al significado de las palabras reveladas. Toda esta interacción tiene sentido si se admite que lo más conocido, que es la naturaleza intelectual creada, sea imagen del Dios revelado, es decir, de la Trinidad. Por eso, si alguien basado en la idea de que el alma humana es imagen de la Trinidad pretendiera que las conclusiones sacadas por la razón fueran conclusiones también naturales o racionales, estaría cometiendo una petición de principio, porque pretendería llegar a una demostración racional sobre la base de un dato revelado como es la existencia del Verbo en el seno de la Trinidad.

En definitiva, la analogía de la procesión del verbo mental y el Verbo de Dios, sólo tiene sentido una vez conocida la existencia del Verbo divino, y de ningún modo antes. Racionalmente conocemos nuestro entendimiento y conocemos que Dios entiende⁷⁷ pero de ningún modo conocemos el *quid sit* y el *quomodo sit* del entender divino. A lo más que podemos llegar es al *quid non sit* y al *quomodo non sit*⁷⁸.

3. Función de la analogía del verbo

Queda una cuestión ulterior: si el análisis del verbo mental no es una razón suficiente para fundamentar, de ninguna manera, una demostración de la procesión divina del Verbo, ¿cuál es su valor en relación con ella? ¿Será una razón de conveniencia? La respuesta a la última pregunta ha de ser negativa. «Santo Tomás reserva la noción de 'conveniencia' para aquellos casos en los que el principio supuesto representa una realidad contingente»⁷⁹, es decir, para aquellas cosas que pueden ser o no ser porque su existencia depende de la voluntad divina. De este tipo sería el comienzo del mundo, la Encarnación, la institución de un sacramento, etc. En estos casos se traen a colación algunos hechos en los que se observa una cierta conveniencia capaz de satisfacer, aunque no plenamente, a la razón.

77. *De Pot.*, q. 8, a. 1 ad 12: «Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit sed non quomodo intelligit».

78. *De Pot.*, q. 9, a. 5: «Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid est et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere».

79. H. PAISSAC, *op. cit.*, p. 224.

En los casos en los que lo afirmado como verdad radical es necesario y no puede ser de otra manera, como la Trinidad de Personas en Dios, no se dice que hay observaciones que «convienen» a la afirmación revelada, sino que «conducen» (*congruunt*) verdaderamente con ella, aunque no la prueban. La concordancia hace verosímil la verdad revelada y la hace también más razonable porque la «manifiesta», la «ilustra», la «notifica»⁸⁰.

No se trata de una analogía metafórica sino propia. La metáfora supone que la noción utilizada es transportada más allá de sus propios límites con el fin, no tanto de significar como de evocar. Debido a ello, la expresión metafórica no se puede tomar en sentido estricto. Cuando decimos que Dios se ríe de sus enemigos⁸¹ se usa un término material que, en su sentido propio, no puede darse en Dios. En cambio, otros términos como bondad, verdad, etc., se dicen propiamente de Dios sin necesidad de mutilar su significado.

Verbo se dice en Dios en sentido propio, no metafórico. La razón es que el verbo mental no supone ninguna imperfección porque es el acto terminal de la inteligencia. Sólo cabe una interpretación metafórica del Verbo referido a Dios si se trata del verbo que impresiona el sentido auditivo. Así lo dice expresamente Santo Tomás⁸².

En consecuencia, creemos que el valor de la analogía entre el verbo mental y el Verbo en Dios es el de una analogía propia que ilustra y esclarece el misterio revelado por Cristo a la vez que facilita a la razón natural un juicio de verosimilitud sobre el misterio trinitario de forma que sirve «para ejercitar la satisfacción de los fieles»⁸³ y «para defenderlo de la profanación de los infieles»⁸⁴. En nuestro caso se trata de un ejercicio excelso de la *ratio fide illustrata* que pene-

80. I, q. 32, a. 1 ad 2; *In Boet.*, q. 2, a. 3: «In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad *demonstrandum* ea, quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire. Secundo ad *notificandum* per aliquas similitudines ea quae sunt fidei. Tertio ad *resistendum* his, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria». CG, I, 8: «Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem ita se habet quod ad eam potest aliquas verosimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendantur». También *In Boet.*, q. 2, a. 1 ad 5; *De Pot.*, q. 9, a. 1 ad 12.

81. Ps 2, 4.

82. *De Verit.*, q. 4, a. 1: «Verbum vocis, quia corporaliter expletur de Deo dici non potest nisi metaphoricè: prout ipsae, scilicet creaturae, a Deo productae etiam verbum eius dicuntur (...). Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur, quia est omnino remotum a materialitate et omni defectu».

83. CG, I, 9; Cfr. también *De Pot.*, q. 9, a. 5, comienzo.

84. CG, IV, 1.

tra en lo más íntimo de Dios aunque no llega a saber lo que Dios es y cómo lo es⁸⁵. Teológicamente este ejercicio es, por supuesto, justificable, y su resultado, que es siempre teológico, incorpora un valor doctrinal⁸⁶.

85. A. ARANDA LOMEÑA, *Santo Tomás, teólogo trinitario*, en «Scripta Theologica» 6 (1974), pp. 276-277: «También es posible hacer un mal uso de la *ratio fide illustrata*, como principio del saber teológico cuando no se la dota del instrumental necesario para su difícil trabajo. O cuando, aun dotándola de una fe viva y de una base intelectual seria, se olvida finalmente que sus hallazgos y elaboraciones responden a la realidad divina pero no son la realidad divina: alcanzan a Dios, pero no son lo que Dios es. El mapa del geógrafo no es la tierra que representa; la fórmula del matemático no es la curva que define. La teoría del teólogo está infinitamente más alejada de su objeto, que el mapa o la fórmula de los suyos, aunque, no obstante, puede describir con validez lo que cree con firmeza en virtud de la fe. Y descubrir nuevos matices con su razón científica, o con su intuición amorosa, y moverse en el ámbito de la verdad. La única verdad de su fe, recibida de la Iglesia, puede engendrar con su razón matices verdaderos en el conocimiento de lo divino. Pero estos matices no son lo que Dios es, sino conocimiento creatural de Dios: que es valioso y nos conduce a El, pero sólo en espejo y como en enigma, en esta forma de vida».

86. Ciertamente el Magisterio no ha enseñado formalmente, como verdad revelada, que la procesión del Verbo sea una emanación intelectual. Sin embargo, algunos Padres y el común sentir de los teólogos interpreta de este modo la procesión de la Segunda Persona, lo cual tiene su importancia. Al fin y al cabo, el trabajo teológico es solidario de la función magisterial en la Iglesia y, si bien por sí mismo carece de la autoridad del Magisterio, no obstante, la manifestación realizada por el teólogo puede ser la ocasión de que la Iglesia determine la verdad de su fe. Así lo explica el mismo Santo Tomás en *I*, q. 32, a. 4 donde expone las condiciones requeridas para que una doctrina llegue a ser de fe. Estas condiciones son la evidencia de la manifestación o la definición de la Iglesia: «Postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non posset absque haeresi» (Cfr. J. F. BONNEFOY, *La Théologie comme science et l'explication de la Foi*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 15 (1938), p. 499). En el caso de la emanación intelectual del Verbo, esta es la explicación más acorde con la Revelación y la más admitida por la Iglesia «in credendo».





INDICE

	PAGINA
PRESENTACIÓN	5
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	15
LA TEOLOGÍA DEL VERBO EN LA «SUMMA CONTRA GENTILES» ...	19
I. <i>La Teología del Verbo en la «Summa contra Gentiles»</i> ...	21
1. El Verbo	23
a) Generación	23
b) «Intentio intellecta»	25
2. Hacia la consustancialidad	29
a) El Verbo realmente distinto	31
b) Generación divina del Verbo	33
II. <i>Valoración de la analogía del verbo en «Contra Gentiles»</i> ...	36
1. ¿Racionalismo de Santo Tomás?	37
2. Imagen de Dios en el hombre	42
3. Función de la analogía del verbo	45